# INTRODUCCIÓN

La antropología designa el estudio del hombre en general. Se divide en antropología física —el estudio del hombre bajo su aspecto biológico— y antropología social y cultural. De esta última, que aborda el modo en que las lenguas, las organizaciones económicas, sociales, políticas y religiosas se desarrollan en el curso del tiempo, es de la que nos ocuparemos aquí. Dada la imposibilidad de abarcar este campo inmenso, hemos optado por mantener cierta concepción, clásica y moderna a un tiempo, de la antropología. Clásica, porque las teorías del pasado nos han enseñado cosas —a través, incluso, de sus errores—; moderna, porque la disciplina busca sus explicaciones en libertad, sin heredarlos lugares comunes de una autoridad tradicional.

Quisiéramos contribuir a demostrar que el conjunto de métodos, observaciones y análisis de la antropología puede ayudar a explicar la complejidad de un mundo contemporáneo sumido en los movimientos contradictorios de la proliferación de las diversi-

dades y la abolición de las barreras. La aportación de la antropología se basa, de entrada, en un método privilegiado: el trabajo de campo de larga duración, la observación participante, la comunicación directa con sujetos sociales que poseen una interpretación propia del mundo. Por otra parte, su fecundidad epistemológica se fundamenta en una historia, que es también la de sus conceptos e hipótesis teóricas. El estudio de dicha historia, con sus prolongaciones en nuestras preocupaciones contemporáneas, es esencial, porque todas las ciencias humanas se basan en presupuestos antropológicos, casi siempre implícitos y que sólo un trabajo de análisis puede sacar a la luz.

En esta obra —que aspira a ser práctica— tratamos de poner en manos del lector los instrumentos que puedan ayudarle a comprender la diversidad del mundo actual. El objetivo tal vez parezca simple; el camino para alcanzarlo, sin embargo, no deja de estar sembrado de obstáculos: inflación de las publicaciones, dificultades de vocabulario, hermetismo de ciertas obras especializadas. El especialista no suele atender mucho a las preguntas del «gran público», de modo que en una obra de divulgación resulta difícil «traducir» los trabajos eruditos sin tratar de hacerlos corresponder artificialmente con las expectativas de los lectores profanos. No sin razón, los antropólogos han creído su deber desarrollar un vocabulario especializado; por lo que a numerosas definiciones respecta, sin embargo, no han llegado a establecer un verdadero consenso. Es posible que el lector no avisado y ansioso por asimilar un saber se sienta un poco des-

concertado ante este hecho, pero esta aparente incoherencia se explica por la naturaleza de la reflexión conceptual. Las grandes teorías portadoras de verdades definitivas no fueron sino utopías. Hoy estamos en condiciones de afirmar que la imagen de una llave que abre todas las puertas ha sido reemplazada por la de una caja de herramientas donde cada uno rebusca a su gusto y remodela cada instrumento para progresar a través de aproximaciones sucesivas. Un trabajo de investigación casi siempre conduce, en efecto, a reelaborar los conceptos adoptados para hacerlos corresponder con las sutilezas de los hechos observados. A esta limitación se le suman otros factores, que dificultan la iniciación en la antropología: además de que el número de publicaciones ha experimentado un *boom* en las últimas décadas, también deben tomarse en consideración las investigaciones de otras disciplinas, ya que la propia antropología es, en sí, una disciplina-encrucijada. Casi todos los términos que usan los antropólogos los utiliza también la gente de la calle. Nunca son «puramente eruditos» o «puramente técnicos», a menudo poseen una connotación ideológica. Señalemos, por otra parte, que el periodismo gusta de practicar una parodia de la antropología, recurriendo sin rigor alguno a nociones exóticas de forma irónica para designar un estatuto o una actitud en nuestra propia sociedad: se habla del «jeque del Collége de france», de la «casta de ex alumnos de la ENA», del «Gran Manitú» de la televisión pública, etc. Y por último, conforme aumenta la atomización en especialidades, las fronteras externas de la antropología se di-

luyen, en especial respecto a la sociología. El antropólogo se siente inducido a utilizar los métodos cuantitativos de la sociología y el sociólogo recurre con frecuencia a los métodos cualitativos apreciados por sus colegas antropólogos. Uno y otro buscan comprender la concepción que del mundo social construyen sus actores. La sociología ha vivido una renovación gracias a estudios concretos desarrollados con los métodos cualitativos de la etnografía. Algunos sociólogos están muy próximos a la antropología; algunos antropólogos cambian de terreno, pasan de África o la Amazonia a Europa. Atribuyendo un sentido a los objetos, las situaciones, los símbolos que les rodean, los actores construyen su mundo social. Otro punto de convergencia: el hecho social no es identificado como un objeto estable, como creyeron los primeros etnógrafos empeñados en homologar tradiciones, sino como un conjunto de procesos que no cesan de evolucionar bajo la acción de los hombres.

Es una tarea delicada el distinguir, entre una enorme masa de libros y artículos, lo que hace falta saber de lo puramente accesorio. ¿Es la opinión lo que cuenta? ¿Y qué opinión? ¿La del medio universitario? ¿La del gran público? Sin duda hay que hacer mucho caso de los textos que se citan con mayor frecuencia, pero los textos ignorados, los que pasan inadvertidos o han sido olvidados no son por ello insignificantes. La posteridad es mala consejera: una y otra vez redescubrimos en la bibliografía especializada trabajos que los criterios de apreciación de su época no habían estimado en su justo valor.

El arte de redactar una obra enciclopédica en miniatura, si se nos permite el oxímoron, es cuestión de equilibrio y escala. Si nos mantenemos en el plano de las generalidades, perdemos la especificidad, que es lo más valioso del enfoque antropológico; si nos demoramos en un caso particular, el árbol no nos dejará ver el bosque. Un «¿Qué sé?» debe levantar acta de lo que a nuestro entender forma parte del saber compartido de los especialistas, exponiendo sus principales divergencias y al mismo tiempo tratando de eliminar los falsos problemas. El propio término de *saber* ocupa el centro de un debate. El filósofo Gastón Bachelard nos puso en guardia contra la divulgación en su forma clásica, que siempre corre el riesgo de transmitir exclusivamente unos resultados que se tienen por valores demostrados y consagrados. Lo que nosotros queremos no es tanto identificar un patrimonio común o contemplar a vista de pájaro las culturas del mundo como t ratar de proponer algunas herramientas intelectuales que faciliten su comprensión. Nos es imposible abordar el campo antropológico en su totalidad, que se extiende hasta abarcar nada menos que la condición humana. Este librito no será pues un diccionario, ni un *Who's ivho*, ya que en tan reducido número de páginas la empresa consistiría en «lanzar» unos cuantos nombres ignorando a todos los demás. Un elemental esfuerzo de honestidad nos obliga, por lo tanto, a dejar entrever nuestras preferencias, permitiendo que se oigan algunas otras voces.

CAPÍTULO 1

# COMPRENDER EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

## I. LA CONFUSIÓN DE TÉRMINOS

Etnografía, etnología, antropología: no es raro que la confusión de términos, tanto en textos especializados como en escritos de divulgación, pueda llegar a desorientar al lector. Tratemos, brevemente, de poner algo de orden. La etnografía designaba en un principio (finales del siglo XIX-inicios del XX) la descripción de los usos y costumbres de los llamados pueblos «primitivos» y la etnología los conocimientos enciclopédicos que podían obtenerse de ellos. La etnología, en suma, aparecía como la rama de la sociología consagrada al estudio de las sociedades «primitivas». En aquella época, la palabra «antropología» a secas se reservaba al estudio del hombre en sus aspectos somáticos y biológicos. Todavía hoy, en Estados Unidos, cuando se dice *anthropology* «a secas», casi siempre se está aludiendo al estudio de la evolución biológica de los seres humanos y de su evolución cultural en el curso de la prehistoria. Numerosos departamentos siguen

agrupando la antropología física, la arqueología y la antropología cultural. Pero, desde finales del siglo XIX, la expresión *cultural anthropology* designa las enseñanzas comparativas que pueden extraerse de la etnografía y de la etnología, concebidas como la recolección de datos y su análisis sistemático. Por su parte, los autores británicos prefieren la expresión «antropología social» a la de «antropología cultural», porque privilegian el estudio de los hechos sociales y de las instituciones.

En la década de 1950, Claude Lévi-Strauss introdujo en Francia el uso anglosajón del término «antropología» (aunque sin el adjetivo «cultural») como el estudio de los seres humanos en todos sus aspectos. Como en Estados Unidos, el término destronaba, sin desterrarlo del todo, al de «etnología». El éxito del estructuralismo, su impacto en las restantes ciencias humanas por una parte y los vínculos de la antropología con la filosofía y la sociología por otra han hecho que en Francia, cuando hoy decimos antropología «a secas», nos estemos refiriendo a la disciplina que trata la diversidad contemporánea de las culturas humanas. Esta acepción presenta la ventaja de una mayor objetividad, dejando de lado la idea de un dominio cerrado constituido por sociedades primitivas, inmovilizadas en una historia estacionaria, sin otro destino que el de reproducirse de forma idéntica o morir. Señalemos, sin embargo, que el abandono del punto de vista etnocéntrico consistente en clasificar las razas y posteriormente las etnias o las sociedades en función de unos criterios que consagraban la su-

premacía de la civilización occidental ha logrado rehabilitar el término de «etnología». La renuncia a la división «primitivista» ha justificado a veces la ampliación, hasta abarcar al llamado mundo «moderno», del término «etnología»; una etnología concebida, pues, como estudio teórico basado en una investigación a pequeña escala, en la inmersión prolongada de un investigador en el campo de estudio, en la observación participante y en el diálogo con los informadores. Es así como a veces oímos hablar de etnología urbana, de etnología de la empresa, de etnología de lo próximo, etc.

Como conclusión de este ir y venir de denominaciones —cuya complejidad apenas nos hemos limitado a insinuar—, recordemos que la antropología como ciencia del hombre reúne a la antropología física y a la antropología social y cultural. Esta última, sinónimo de etnología, se interesa por todos los grupos humanos independientemente de sus características. Puede tomar como objeto de estudio todos los fenómenos sociales que requieran una explicación a través de factores culturales.

## 11. RETOS DE LA ANTROPOLOGÍA

A diferencia de la mayoría de los animales, el hombre no está ligado a un entorno específico: el planeta entero está a su disposición y mediante su cultura se adapta a los distintos medios. Por sus determinaciones biológicas es capaz de un amplio abanico de com-

portamientos distintos, ya que no se desarrolla únicamente en un entorno natural, sino también, durante un prolongado período de aprendizaje, en un medio social y cultural concreto. Decir que el hombre es un animal social es decir una trivialidad, pero debemos atender a las conclusiones metodológicas de esta idea: la condición humana sólo puede abordarse en términos de organización social. La antropología ha demostrado la íntima solidaridad existente entre el cuerpo individual y la relación social, la imposibilidad de pensar la enfermedad y la muerte en términos puramente individuales. Esta imposibilidad es también la de pensar al hombre en solitario; el hombre sólo se piensa en plural. Toda reflexión sobre el hombre es social y, por lo tanto, toda antropología es también sociología. El aprendizaje de rutinas, la adquisición de hábitos que se encarnan en las mentes y los cuerpos dispensan a los hombres de tener que reflexionar y tomar decisiones en todo momento. Muchos de nuestros comportamientos escapan a la representación consciente; sin embargo, siguen obedeciendo a unas reglas, a una forma conveniente de comportarse en sociedad. El sentido es incorporado y no representado. Tales automatismos liberan a los seres humanos y les capacitan para las innovaciones, aunque, en el curso de la historia, pueden convertirse en una carga, si se transforman menos rápidamente de lo que el contexto exigiría. El antropólogo estudia las relaciones intersubjetivas entre nuestros contemporáneos, sean nambikwara, arapesh, adeptos de un culto del candomblé brasileño, nuevos ricos de Silicon Valley, ciudadanos de las nue-

vas ciudades, dirigentes de empresa o diputados europeos. Estas relaciones de alteridad y de identidad no son inmutables, se hallan en constante recomposición. La lengua, el parentesco y las alianzas matrimoniales, las jerarquías sociales y políticas, los mitos, los rituales y la representación del cuerpo expresan el trabajo incesante de todas las sociedades por definir lo mismo y lo otro. ¿De qué modo, en un lugar determinado, conciben unos y otros la relación entre unos y otros? Tal es el verdadero objeto de la antropología, ya que dicha relación reviste necesariamente un sentido, revela relaciones de fuerza, es simbolizada. Independientemente de las preferencias teóricas de los investigadores, la especificidad del punto de vista antropológico reside en este interés central por el estudio de la relación con el otro tal como ésta se construye en su contexto social. La cuestión del sentido, es decir, de los medios con que los seres humanos que habitan un espacio social se ponen de acuerdo sobre el modo de representarlo y de actuar sobre él, es el horizonte de las actividades antropológicas. Esta cuestión se emplaza, asimismo, en el corazón del debate filosófico contemporáneo, que podríamos expresar como una tensión entre particularismos y universalidad. Sin duda los antropólogos de las primeras generaciones exageraron la coherencia interna de culturas que concebían como más homogéneas de lo que eran en realidad; lo cual no quiere decir, sin embargo, que las configuraciones correspondientes a una cultura o sociedad concreta sean puramente arbitrarias. El antropólogo encuentra en ellas regularidades y puede, comparándolas con

otras, teorizar esas distintas elaboraciones de sentido. Puede, por ejemplo, encontrar en los samo de Burkina Faso una nomenclatura de los términos de parentesco ya identificada en los indios omaha de Norteamérica o comparar diferentes formas de realeza que han existido en el espacio y el tiempo.

Se ha discutido mucho la noción de alteridad, que, en razón de los orígenes «exóticos» de la disciplina, podía parecer constitutiva del enfoque antropológico, pero que más bien consiste en una actitud mental propia del investigador, quien practica el asombro sistemático para interrogar a los hechos sociales. Este ejercicio probablemente sea más fácil de practicar *en el extranjero,* pero el asombro sistemático habla más de las propias impresiones y tentaciones interpretativas que del efecto de extrañeza producido por el comportamiento de los otros. El investigador debe cuestionarse sin cesar sus propios *a priori* y colocarse en situación de aprendizaje. De todos modos se verá obligado a hacerlo, aun estando a dos pasos de su casa, si se encuentra en un medio poco familiar. El etnógrafo debe gestionar, por lo tanto, dos posturas contradictorias: negarse a acompañar sus observaciones de unas ideas preconcebidas en función de su propia cultura, sin por ello dejar de mantener cierta distancia a fin de poner sus observaciones en perspectiva con informaciones procedentes de otros contextos. La noción de alteridad no ocupa el centro de la actividad antropológica únicamente porque ésta trate de la diversidad, sino porque es su instrumento. El proyecto de una investigación implica forzosamen-

ir una distancia entre el observador y su objeto (las personas a las que «estudia») que es preciso gestionar. Hemos de evitar producir exotismo seleccionando los indicios más pintorescos, pero, a la inversa, sería absurdo predicar la confusión entre el analista y su objeto. Hoy ya no basta con familiarizarse con aquello que a primera vista nos parece curioso, ni con descubrir la extrañeza agazapada en nuestros hábitos mejor anclados, ya que una crisis del sentido afecta al planeta entero, y esa crisis se traduce por una apasionada aceleración de las búsquedas identitarias. En un momento en que las informaciones se transportan a velocidad electrónica de punta a punta del planeta, cuando el propio exotismo se convierte en producto de consumo y hasta en capital político, cada individuo se halla violentamente enfrentado a la imagen del mundo. La concepción de la persona humana y las relaciones entre el hombre y su entorno no pueden permanecer inalteradas por aplicaciones tan «turbadoras» como la agricultura química, los antibióticos, los organismos (vegetales y animales) genéticamente modificados, las terapias genéticas, las investigaciones sobre el ADN, la clonación, los tratamientos hormonales, los transplantes de órganos y la reprociucción asistida. Hace ya mucho tiempo, y en todas partes del mundo, que los hombres se interesan por las diferencias de lengua, de usos, de costumbres y de hábitos, pero hoy, en todo el ámbito planetario, se muestran cada vez más conscientes de su interdependencia y, por tanto, de sus diferencias y de la transformación del mundo. Producen una antropología espontánea, que no tiene como meta el

conocimiento, sino la construcción de una identidad, e incluso la expresión de una estrategia política. Menos paradójicamente de lo que pueda parecer, el proceso de globalización viene de la mano de un ascenso de las reivindicaciones políticas relativas a culturas o tradiciones étnicas. Individuos e instituciones elaboran teorías sociales integrando más o menos explícitamente el vocabulario y las ideas de las ciencias humanas y reconfigurándolos en función de las necesidades de sus causas. Esta proliferación de discursos identitarios, a menudo híbrida, a veces paródica, constituye para el antropólogo un nuevo objeto de estudio.

Bachelard nos previno contra las categorías del sentido común. En nuestros días, éstas circulan, casi siempre de forma acrítica, en la prensa, que libremente toma préstamos de todas las modas del habla política, artística, social y científica. Se habla, por ejemplo, del *retomo de lo religioso*, tras la predicción de un desencanto del mundo; pero está claro que los nuevos movimientos religiosos, como el integrismo islámico o el evangelismo de los países de Latinoamérica y África, poco tienen que ver con lo religioso tal como se presentó hasta la década de 1960. La expresión periodística «El mundo de la moda, de las finanzas, del deporte, etc.» es inexacta, pero corresponde a una intuición justa. Es inexacta porque esos mundos, precisamente, no lo son: viven en estrecha interrelación. Pero acierta al situar los reflejos tornasolados de los mundos «construidos» en el espejo de una humanidad más que nunca copresente a sí misma. Los *isolats* culturales han dejado de serlo, todos los espacios investidos y sim-

bolizados por el hombre se analizan en función de un contexto de ahora en adelante globalizado. Entre un cuarto y un tercio de la población mundial vio el Mundial de fútbol de 1998 por televisión. El nivel de vida de un campesino senoufo de Mali se decide durante la cotización en Bolsa del algodón en el mercado internacional. Un canto grabado por el guitarrista zaireño Mwenda Jean Bosco en África del Sur se convierte en un *hit* a 3.000 km de allí, en Sierra Leona. La villa de los escolares de Kingston, Jamaica, depende de los pagos del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. Casi todos los pueblos de la tierra ven cómo sus condiciones de vida están determinadas por decisiones tomadas lejos de su hogar. Experimentan dominios económicos, políticos y culturales ejercidos por poderes y fuerzas exteriores. Viven concretamente las consecuencias de fenómenos demográficos, biomédicos, ecológicos, económicos, políticos que se les escapan, pero que les aproximan a otros grupos víctimas de las mismas imposiciones. Sean pacíficos (turismo, *world music,* movimientos culturales v artísticos) o penosos (chabolas, campos de refugiados, bandas, inmigración clandestina, droga, prostitución), los nuevos territorios de la antropología son de naturaleza histórica y cambian ante nuestros ojos.

## III. EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Lo que define a la contemporaneidad es el hecho de vivir en una misma época y de compartir unas re-

ferencias comunes. Durante mucho tiempo los etnólogos creyeron viajar en el tiempo cuando en realidad estaban viajando en el espacio: creían reencontrar en las antípodas la imagen de sociedades antiguas. Era un mito, pero la idea de que una sociedad concreta podía permanecer al margen del movimiento general del mundo no tenía nada de inverosímil. Hoy la novedad es que, con independencia del modo de vida de los hombres que habitan nuestro planeta, existen unas referencias compartidas. Tenemos nuestras referencias locales, comprensibles en nuestro pequeño medio, pero también participamos de una cultura mundial, adosada a otras referencias. Para un antropólogo, la elección del objeto de investigación y la metodología adoptada implican cierto arraigo en un entorno dado (el campo de investigación), pero, al mismo tiempo, la investigación no puede reducirse a las relaciones interpersonales *in situ.* Estas, en efecto, encuentran, más allá del punto de vista interno, un segundo nivel de explicación en el estudio de las determinaciones externas: las imposiciones de orden geográfico, demográfico, económico, histórico, político, institucional, etc. La descripción minuciosa de los comportamientos humanos en su contexto histórico y cultural, por un lado, y la comparación con otras formas en el tiempo y en el espacio, por otro, fundamentan la capacidad de análisis propia de la antropología. Por esta misma razón, la antropología sobrepasa su definición misma en términos de objetos y métodos para desembocar en un auténtico proyecto intelectual. A través de la confrontación de modelos, de nor-

mas, de esquemas culturales, de horizontes de pensamiento, a través de su comparación, su discusión, la idea es examinar una condición humana en perpetua indefinición.

La antropología de los mundos contemporáneos reconoce la pluralidad de culturas, pero también sus referencias comunes y las diferencias internas de una misma cultura. La cultura, si es que el concepto conserva cierto valor operativo, ya no se concibe hoy como un saber compartido al cien por cien. En el seno de una misma sociedad coexisten, en efecto, una pluralidad de formas y el bagaje cultural de sus miembros varía según su estatuto social (edad, sexo, educación, fortuna, profesión, convicciones políticas, filiación religiosa, etc.). La noción de *aculturación,* tan popular en la antropología para el gran público y que designa el conjunto de fenómenos resultantes del choque entre dos culturas distintas, es engañosa en tanto supone de entrada dos conjuntos puros y homogéneos. La de *hibridismo,* más en boga en nuestros días, no resuelve nada, todo lo contrario, con su connotación biológica. Los términos demasiado generales o demasiado globales a menudo se manifiestan de poca utilidad. Si los antropólogos necesitan el término *sociedad* para designar un sistema de vida común, el propio termino *sistema* puede inducir a error al sugerir un todo perfectamente integrado. El conflicto y el cambio son, en efecto, elementos constitutivos de toda sociedad. La adopción de una perspectiva sistémica no impide que se tome en consideración la variabilidad y el cambio, ni el punto de vista de los actores. Son és-

tas perspectivas diferentes que la antropología necesita. Los estudios realizados a diferente escala sobre un mismo objeto no se excluyen mutuamente, aunque un único investigador no pueda llevar a cabo simultáneamente uno y otro. Al emprender el estudio de las diferencias y las especificidades, debemos evitar el escollo consistente en aislar más o menos artificialmente en el seno de una sociedad unas subculturas, con sus propios valores, ritos, folclore. Este error *culturalista* crea la imagen de una sociedad fragmentada, constituida por una colección de comunidades donde cada una susurra o proclama a voz en grito su pretensión a la verdad. La época actual se caracteriza, para cada individuo, por un vaivén entre el nivel local y el global. Un tendero de Nanuet, en las cercanías de Nueva York, que es originario de Kerala, en la India, ha abierto un cine que exhibe dos películas indias cada noche, para permitir a sus 200.000 conciudadanos del núcleo urbano y alrededores permanecer en contacto con la cultura india.[1]

Para exponer brevemente los dominios de la antropología, la respuesta a una pregunta simple nos sugiere un plan: ¿qué hace el antropólogo? El antropólogo construye su objeto de estudio, elige un «tema» ligado a formas de vida colectiva. Se persona en el terreno para efectuar allí la investigación etnográfica, que constituye el fundamento de su actividad, pero también debe leer, recorrer la *literatura* dedicada a ese objeto de investigación. Si emprende una investi-

1. *Neto York Times,* 13 de diciembre de 1998.

gación, lo mínimo es saber cómo se han definido, históricamente, las problemádcas y los conceptos que utiliza. Por último, nuestro antropólogo aborda la *escritura* de los resultados de su investigación. Es evidente que estas fases se interpenetran —el antropólogo lee y escribe sobre el terreno—, pero nosotros ya tenemos nuestro plan: el objeto, el trabajo de campo, la lectura, la escritura.